

El camino levinasiano hacia una religión desmitologizada

Roberto Sánchez Benítez

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Cd. Juárez, Chih.

Resumen

¿Es posible formular un pensamiento no objetivante de Dios, que tenga que ver con las relaciones con el prójimo? ¿Qué representan las religiones para el pensamiento filosófico contemporáneo? ¿Es en verdad el problema de Dios algo que la ética, más que las ideologías, más que religiones vueltas armas de odio, deba encarar definitivamente? ¿Tendrá razón Ludwig Wittgenstein cuando sostiene que “la manera en la que usas la palabra ‘Dios’ no muestra a *quien* te estás refiriendo, sino qué es lo que quieres decir”? La “muerte de Dios” es una expresión acuñada fundamentalmente por Nietzsche. Con ella se ha querido dar a entender la falta de un fundamento último a las explicaciones sobre el hombre y el mundo; hemos dejado de interesarnos por buscar las últimas causas de las cosas y de asumirnos necesariamente con un alma inmortal. El hombre habría dejado de necesitar su subjetividad para asumir más bien un “yo” entendido como “haz de muchas almas mortales”. Ha sido Emmanuel Lévinas quien ha replanteado la “proximidad de Dios”, irreductible al saber, y que es entendida *mejor que* como fusión o acabamiento del ser en la conciencia, como sociabilidad, única proximidad donde, en ese “mejor que” el *bien* comienza a tener significado. Significatividad no ontológica que supone un despertar de la positividad del pensamiento sobre el mundo: relación de trascendencia en la cual el pensamiento es cuestionado por lo “Otro”.

Palabras clave: nihilismo, humanismo, otredad, dios, subjetividad.

Abstract

It is possible to formulate a non-objective thought of God that has to do with the relations with the other? What represent the religions for the contemporary philosophical thought? Is it truth that the problem of God has something to do with ethics, more than with ideologies, religions turned hatred weapons? It will be right Ludwig Wittgenstein when maintains that "the way in that you use the word 'God' does not show what you are talking about, but what you mean"? The "Death of God" is an expression used essentially by Nietzsche. With it, he wanted to understand the lack of foundation in the explanations on man and world. In other words, we have stopped interesting to look for the final causes of the things and to assume us with an immortal soul. The man would have stopped needing his subjectivity to assume an "I" understood as an "axis of many mortal souls. It has been Emmanuel Lévinas that has reframed the "proximity of God", irreducible to the knowledge, and that is understood better that instead of fusion or completion of the being to consciousness, like sociability, unique proximity where, in that "better than" the good begins to have meaning. Nonontological significance that supposes wake up to the positivity of the thought on the world: transcendental relation in which the thought is questioned by the "Other".

Introducción

Se reconoce que el llamado nihilismo contemporáneo es la situación en la que el hombre asume explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición. La "muerte de Dios" representa la culminación de la metafísica de occidente, el fin de la época del pensamiento del ser. Para Nietzsche, el Dios cristiano, en particular, habría sido el Dios de los enfermos, "Dios como araña, Dios como espíritu —es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra [...] ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí!*"¹ Heidegger interpreta el "Dios" en Nietzsche como el nombre que refiere al dominio de las Ideas y de los Ideales, de lo suprasensible, en suma. A partir de dicha muerte, la "nada" habría comenzado a expandirse.² El dominio planetario de la imagen y la técnica habrían contribuido a esta crisis (del humanismo), en la cual el hombre habría llegado a la conclusión de que no necesita la hipótesis de Dios para explicarse el mundo (aunque sí para darle sentido, como veremos más adelante). El siglo XX pareciera corresponder así al de los "grandes asesinos", el tiempo en el que se pudo "desterrar" o "enterrar" a Dios, dirá finalmente Nietzsche. Sin embargo, Heidegger considera que nuestra época estaría en una situación extraordinaria para comprender genuinamente el concepto de la divinidad. O, al menos, de practicar una religión "desmitologizada". De lo que no existe duda asimismo es de las dificultades de la filosofía moderna para ubicar la "realidad religiosa", tanto de la experiencia en sí misma, como del sentido de lo sa-

1 Nietzsche, N., *El anticristo*. Patria, México, 1991, p. 43.

2 Heidegger, Martin, "Le mot de Nietzsche 'Dieu est Mort'", *Chemins qui ne menent à nulle part*. Gallimard, Francia, 1962, p.262.

grado y lo divino. El humanismo propuesto por Lévinas tiene como propósito revirar hacia una nueva consideración de la existencia humana en la que el respeto, la responsabilidad por el otro, la no reducción de la alteridad al “mismo”, a una suerte de duplicación de sí, desempeñan un papel cardinal. Una ética que vigile y tome en cuenta lo Real en su totalidad y que esté inspirada fuertemente en un pensamiento posmetafísico.

El relevo ético de la metafísica

Martin Buber llegó a sostener que la frase “Dios ha muerto” no revelaba sino nuestra incapacidad para aprehender una realidad absolutamente independiente de nosotros mismos, y de tener una relación con ella. Más propiamente, deberíamos hablar, en todo caso, de un “eclipse de Dios”. Es la vida moderna la que ha obstruido el acceso a lo trascendente, “dando como resultado una ceguera espiritual de la presencia viva de Dios”. Se trataría de volver al “Yo-Tú” como respuesta a la invasión del “Yo-Eso” que amenaza con acabar la sinceridad, que es la condición para realizar el bien personal y común.

Para Buber, la conciencia de esta realidad independiente sólo podría ser accesible a partir de la vida cotidiana: realidad afectiva y efectiva de la trascendencia, ya que el encuentro con la “voz original”, con la fuente original del sí o del no, nunca podrá ser remplazada por ningún encuentro con uno mismo.³ Dios se encuentra entonces en el mundo social, con sus demandas concretas y sus deberes éticos precisos. Dios adorado en todas las dimensiones de la vida, no sólo en los actos del culto formal y bajo el amparo y auspicio de las instituciones religiosas; fundamento de todos los “tus” específicos, nunca objetivable, nunca “Eso”, ni tan sólo una palabra, así fuera la más grande y sublime de todas: “Las palabras sólo sirven como mudos gestos que apuntan hacia la dimensión irreductible, inefable, en que Dios subsiste.”⁴

De manera general, se dice que la crisis de la filosofía contemporánea se encuentra establecida por la dificultad para entender sus propios sentidos. Filosofía que estaría en la búsqueda de un fin diferente al de las ciencias, reconociendo tanto el ser desplazada por ellas en algunas cuestiones, como el hecho de que el lenguaje le hubiera hecho pasar por muchas dificultades innecesarias: haber querido significar, por ejemplo, lo que apenas tiene una vaga apariencia de ser, con las mismas categorías de la objetividad. Realidades inaprensibles conceptualmente; dominio de “semiseres” al que ya se refiriera la pensadora española María Zambrano. Cosas que existen pero que no son. Filosofía, en suma, que estaría intentando superar el privilegio de la presencia, aun de los mismos sentidos de la percepción que nos hacen ver las cosas, pero no el mundo. De cualquier manera, tuvo lugar una falta de realidad de la ilusión, del transmundo adonde habría ido a parar el valor de la vida, a la vez que el mundo expuesto ante nosotros acabó por mostrar una falta de sentido: su vivencia habría quedado deslocalizada, pospuesta, remitida a orígenes que no tienen tiempo.

3 Buber, Martin, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. FCE, México, 1995, p. 42.

4 Buber, M., *ibid.*, p. 12.

Uno de los giros más espectaculares, ahí donde se quisiera superar a la metafísica en el pensamiento limitante de lo sagrado, lo encontramos nuevamente en Heidegger, para quien son los poetas, “los que han de venir”, quienes saben de lo sagrado en la medida en que se instalan en él. En su ausencia de experiencias, lo sagrado es capaz de arrojar luz sobre el mundo. Interpretando la poesía de Hölderlin, Heidegger sostendrá que lo sagrado será lo “que está tranquilamente presente como viniendo.”⁵ Entrañabilidad de la que sale Todo; “firme ley” en que están mediadas las referencias de todo lo real. Acontecer anterior a todo lo humano, al tiempo y los dioses y que, como tal, “precede a todo y lo que conserva todo en sí: lo inicial y como tal, lo que permanece.”⁶ La palabra como el acontecer de lo sagrado. Veremos como esta apreciación se encuentra asumida por el planteamiento de Emmanuel Lévinas.

Habría que suponer que tras la crisis de la metafísica (el “desencantamiento del mundo”, como habría dicho Max Weber, precisamente en sus estudios sobre religión, publicados en 1921⁷), existe un nuevo pensar que tiene en la ética, y en la recuperación del problema del lenguaje, como vemos, una de sus más claras propuestas de renovación. Pensamiento que deja de estar remitido a la “gesta del ser” para dar cabida a la “afección de lo invisible”, de lo no-encarnable. Afección o pasividad, psiquismo que no es intencionalidad, conciencia de... Espera, “esperanza en la que nada esperado viene a encarnar lo Infinito.”⁸ Ha sido Lévinas, en efecto, uno de los pensadores que más claramente ha proporcionado una salida a la crisis de la metafísica, a lo impensable desde el punto de vista de la conciencia del ser, o de la ciencia empírica, en los términos weberianos, tratando de comprender a Dios a partir de su “proximidad”, o bien de entender el tiempo como una diacronía incesante, duración pura, “sentido de la vida puramente vivida sin razón de ser, racionalidad más antigua que la revelación del ser.”

Como hemos señalado, se trata de una “proximidad de Dios”, irreductible al saber, y que es entendida *mejor que* como fusión o acabamiento del ser en la conciencia, como sociabilidad; única proximidad donde, en ese “mejor que” el *bien* comienza a tener significado. Relación desproporcionada cuya forma es una pregunta original que nada colma: el “in” de lo Infinito en lo finito. La propuesta de Lévinas será determinante y quizá como nunca vigente, ya que su planteamiento sobre la cuestión de lo Otro (*Autre*) se convierte en responsabilidad por el otro (*autrui*); así como el “temor de Dios”, algo tan diferente al terror frente a lo sagrado, o como angustia ante la nada, se convierte en temor, y preocupación, por el prójimo y por su muerte. Ética de la responsabilidad por el otro. Cuestionamiento del pensar por el

5 Heidegger, Martin, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, Barcelona, 1983, p. 87.

6 Heidegger, M., *ibid.*, p. 93.

7 “La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento, empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está *significativa* y éticamente dirigido en alguna dirección.” Max Weber, *Sociología de la religión* (online, pp. 81-2) <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Weber%20%20Sociologia%20de%20la%20Religion.Pdf> [consultada el 12 de julio de 2012].

8 Lévinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la Idea*. Caparrós, Madrid, 1995, p. 195.

Otro que se hurta a la identificación. Lévinas intentará dar cuenta de un “pensamiento que piensa más que el pensamiento del ser, deshechizamiento que la filosofía se esfuerza por decir, esto es, por comunicar, y ello aunque sólo sea en un lenguaje que se desdice sin cesar, que insinúa.”⁹

El humanismo de una subjetividad activa

La propuesta de Lévinas constituye uno de los reclamos más exigentes a un tiempo que ha hecho del hombre, o de su subjetividad, algo menos que un lugar de incertidumbre y sospecha, de ausencia y renuncia. Su humanismo no es otra cosa que la revitalización de una subjetividad activa, creada en comunidad, responsable y cosmopolita. Para Lévinas, el panorama del mundo contemporáneo fue el de una gran deshumanización, de una grave y, a veces, irremontable ruptura entre la conciencia, lo que el hombre se dice ser, y sus actos. En una época de abundancia de bienes, en la que encontramos todo a la mano y la ciencia se presenta como una valiosa extensión de los sentidos para alcanzar lo inalcanzable, y como un factor considerable en la transformación del entorno, asistimos a una forma de actuar irresponsable, producto de la ambición desmedida: ruina del mito del hombre, pero sólo para descubrir lo inhumano.

Lévinas quiso comprender este panorama en el acontecer de las ideas filosóficas. El antihumanismo no sólo ha sido una cuestión de *facto*, angustiosamente palpable, sino que también en las ciencias humanas, y la filosofía al estilo Heidegger, considera el autor de *Totalidad e infinito* (1961), existen tesis que hacen del hombre una ausencia, marca, sitio vedado e incomprensible. Tanto en las primeras, como en el movimiento estructuralista y formal de la filosofía, muy en boga en los años 1960's a 1980's, así como en las llamadas tendencias del fin de la metafísica y la posmodernidad, el hombre ha desaparecido para ser substituido por estructuras, leyes, ordenes, ausencias, huellas, marcas, en suma, una exterioridad ajena finalmente a él mismo. Las famosas preguntas-vaticinio de Michel Foucault al final de *Las palabras y las cosas*¹⁰ (1966) fueron entendidas efectivamente como las de la muerte del humanismo, en donde el hombre era más bien el resultado de una dispersión, el efecto de estructuras sociales y míticas, en lugar de ser una presencia eficaz dotada de voluntad y fines.

9 Lévinas, E., *ibid.*, p. 200.

10 “¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje? ¿No sería necesario admitir que, dado que el lenguaje está de nuevo allí, el hombre ha de volver a esta inexistencia serena en la que lo mantuvo en otro tiempo la unidad imperiosa del Discurso?”, y más adelante, “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin”, (Cfr. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, S. XXI, Argentina, 1968, pp. 374-5). Es interesante recordar que Rousseau utiliza la expresión “le mot et la chose” para referirse a un discurrir placentero de la palabra, sin coacciones en la conversación, hasta cierto punto imaginativo y hechizante (Cfr. Jean Jacques Rousseau, *Les Confessions (Livres I à VI)*, Librairie Générale Française, Francia, 1998, p. 278)..

Así, la tan celebrada crisis del sujeto, esa panacea de la posmodernidad, parece haber obviado la recuperación del hombre concreto y circunstancial, precisamente aquel al que le ocurren todas las cosas, el que sufre y padece las atrocidades de su propia racionalidad. Lévinas consideró que dicha crisis, al igual que otras célebres declaraciones o *slogans* que han acompañado la apreciación de la circunstancia humana durante la segunda mitad del siglo pasado, tesis apocalípticas, no eran sino eso, *slogans* que, perteneciendo a una alta sociedad intelectual, terminaban degradándose con el uso. El éxito que tuvo el estructuralismo, o la necesidad de las exigencias lógico-formales en las distintas metodologías de investigación social, se debió al propósito de captar la proliferación abundante de hechos humanos a ser tomados en cuenta. Se trataba de medir la certeza del saber, de asegurar ciertos límites a las axiomáticas en una época caracterizada por el relativismo en el conocimiento. De esta manera, se entendió que el estudio del hombre no podía limitarse a él mismo, sino que había que recurrir, por ejemplo, a estructuras anónimas donde hubiera la observación de la regularidad y las desviaciones a la norma. El estudio del hombre no podía limitarse a una toma de conciencia, sino a una serie de circunstancias externas, estructurantes, de la condición humana: el poder, la economía, el valor, la ideología. Bajo esta perspectiva, todo misterio humano fue caracterizado como ignorancia, fuente de errores y opresión.

Estas metodologías prefirieron encontrar identidades formales y matemáticas en el orden humano, a la búsqueda de una coincidencia del hombre consigo mismo, y hasta donde esto fuera posible. La consecuencia: se eliminó al sujeto del orden de las razones y se le puso al lado de las cosas. Sospechoso, se le hizo recluir en vaporosas nubes religiosas, en indeterminadas zonas de nostalgia e irrealidad, en la poesía o las artes, si bien último reducto de una subjetividad acosada por la realidad y la razón. El hombre dejó de buscar la verdad, de poseerla para convertirse en el sitio en el que la verdad era posible: es la verdad la que lo tiene y él dejó de ser el sujeto de la misma para convertirse en su agente. La interioridad del hombre se disolvió en una totalidad sin pliegues, externa, despersonalizada, uniforme.

De manera semejante, Lévinas evalúa algunas tesis de su maestro, el autor de *Ser y tiempo* (1927). Como se sabe, para Heidegger no hay subjetividad, ni sujeto, ni espíritu ni alma.¹¹ Hay el "Dasein", el ser ahí, en circunstancia, sede de un conjunto de relaciones. De tal manera que todo lo que tiene que ver con la noción de subjetividad, con una identidad irreductible e irremplazable —la conciencia—, con la posibilidad del sujeto de constituirse como pliegue del exterior a partir de sus relaciones con los demás, de separarse del carácter objetivo y reduccionista con el cual se ha ubicado al ser es, para Heidegger, metafísica.

Para el filósofo alemán el "proceso del ser" representa la eclosión de cierto sentido, de cierta "luz" o paz que no concierne finalmente al sujeto, que no expresa nada que sea interior a un alma. La esencia del ser es manifestación, apertura en sitio, en el mundo en hospitalidad. Por ello es que esta manifestación requiere del hombre, ya que se confía a él como ta-

11 Jacques Derrida indaga, en *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* (1989), las pocas ocasiones en las que ello ocurre, principalmente en el Discurso del Rectorado, y para referirse a la función de la Universidad frente al pueblo.

rea y secreto. El hombre se convierte así en un "decidor del ser", en su mensajero o, cuando mucho, su poema; en alguien que carece de fuero interno. De aquí la definición heideggeriana del pensamiento: cuidar, guardar el silencio. Pensar es, en este sentido, ofrecer una respuesta a la paz que representa el lenguaje original: dejar ser a la esencia del ser.

Frente a esta situación, Lévinas se pregunta por los hechos humanos. En nada de lo anterior le parece observar una atención a los mismos, al tipo de fenómenos y acontecimientos que se ofrecen en la realidad intersubjetiva. Y es que ¿cómo intentar comprender al hombre ateniéndose exclusivamente a su fundamento ontológico y olvidar los hechos concretos, contradictorios, fatales y plurales en que normalmente se ve envuelto? Es el asunto del actuar humano, el de la concordancia o no con la subjetividad, el de la alteridad y relación con los otros, lo que se encuentra en juego. Lévinas cree que existe una relación prelógica, precomprensiva e incluso preontológica, poco estudiada, a partir de la cual es posible restaurar el humanismo y la subjetividad abolida por la posmodernidad.

Para Lévinas, no podemos hablar de una subjetividad que exista al margen de los otros: el sujeto lo es para o por otro, en él se fundamenta toda libertad. En otras palabras, nadie puede estar absolutamente solo consigo mismo, ya que esta interioridad es ya el resultado de una relación preoriginal con el otro, anterior incluso al lenguaje, a la razón o conciencia, cuyos movimientos estatuyen la esencia u objetividad.

Lévinas reconoce que la formulación de la subjetividad o interioridad ha sido una dificultad persistente en el discurso de las ciencias humanas, debido a su inestabilidad y al hecho de estar constantemente difiriendo de sí misma. De acuerdo con lo que hemos visto, la subjetividad es una realidad que se define en términos de una relación mudable con el otro. Identidad que no podemos captar por la metafísica ni por el así llamado "fin de la metafísica". Lo que la relación con el otro demuestra es que no puede existir una identidad fija, inmóvil, objetiva, ontológica. Es imposible que el yo pueda coincidir consigo mismo, tal y como también lo sostuviera Sartre en su indagación sobre la temporalidad. Hay una recurrencia imposible entre el yo y el sí mismo. Nadie puede permanecer en sí mismo, todo el tiempo. La humanidad del hombre, su subjetividad, es una responsabilidad para los otros. El que el hombre tenga una subjetividad debe entenderse como el hecho de que le importa el acontecer humano, de que no es indiferente al otro en su responsabilidad ilimitada.

En la medida en que el retorno a sí mismo pasa por un rodeo interminable por el otro, es que puede entenderse que el sujeto sea un extraño para sí mismo pero con "rostro", un "rehén" en la recurrencia de un Yo que no cesa de fallarse. Lévinas sostuvo que esta subjetividad es la que corresponde a "la irreal realidad de los hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo", de la cual la metafísica no ha retenido la dignidad y el sentido, y a la cual los filósofos normalmente voltean la cara.

Así, el camino que propone Lévinas consiste en pensar al hombre a partir de una responsabilidad más antigua que el *conatus* de la substancia o que la identificación interior; responsabilidad que, llamando siempre al afuera, precipita esta interioridad. Es la forma, a su

vez, en que podría constituirse una subjetividad irremplazable, no-intercambiable pero sí responsable de los demás.

Más allá del ser

De acuerdo con Derrida, Lévinas nos habría acostumbrado a pronunciar la palabra “Dios” de otra manera, con una idea del ser diferente a la avalada por la onto-teo-logía, ya denunciada por Heidegger.¹² Comprender a “Dios” a partir ya no de una metafísica de la presencia, de lo que es el “ser”, sino de un “otro” irreductible al “mismo”, en una relación ética concreta con el prójimo. La idea de Dios vendría a ser una ruptura de la conciencia, un despojarse o despertar que sacude el “sueño dogmático” que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto. No se trata de pensar lo no pensable, o lo inexpressable, sino de dar cuenta de lo padecido, de comprender que la significatividad de esta idea es anterior a toda presencia, a todo origen en la conciencia, y que sólo es accesible en su huella: significatividad más antigua que su exhibición, “que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia.”¹³ Significación que se muestra, finalmente, en los “enigmas del decir”.

Lévinas sostendrá que la filosofía relaciona todo significado, y toda racionalidad, con el ser, con la aventura del ser vivida por los demás en la medida en que se afirman como ser.¹⁴ Racionalidad del reposo. Será Heidegger quien introduzca una “racionalidad de la inquietud”, en la cual el hombre es puesto en tela de juicio “dentro del hombre”. La famosa pregunta que abre la monumental obra heideggeriana *Ser y tiempo*, la “pregunta por el ser”, devendrá un preguntar insistente por las formas de ser del hombre, dentro de las cuales se encuentra, incluso, la de “malograrse”. Tendrá que ser la ética (ahí donde la crisis de la moral se muestra como uno de los índices más reveladores del nihilismo) la que se encargue de formular una idea de Dios, del ser, del sentido y del lenguaje, del prójimo y el “Otro”. Imaginar a Dios más allá del ser.

La base de la formulación levinasiana de “Dios” transita entonces por una elaboración renovada del “Otro” y del prójimo, al margen de la intencionalidad fenomenológica y de la teología negativa: “El Otro que es invisible, del que no se espera un cumplimiento, lo incontenible, lo que no puede hacerse tema. Una trascendencia infinita, porque la idea de cumplir una intención mediante una visión está aquí fuera de lugar, fuera de toda proporción.”¹⁵ Al igual que para Buber, a Lévinas le interesará estudiar la relación entre el individuo y Dios, entre “uno” y “otro”, el “Mismo” y el “Otro”, o bien entre la finitud que somos y la infinitud incapaz de ser reducida a lo que sabemos o conocemos...del ser; el prójimo, que es capaz de susci-

12 Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. Trotta, Madrid, 1998, p. 11.

13 Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 116.

14 Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 153.

15 Lévinas, E., *ibid.*, p. 163.

tar en uno inquietud y zozobra. Pensamiento dialógico, en el cual ninguno de los términos en juego puede ser eliminado, reducido, dominado por el otro. El Otro despierta al Mismo; es el creador de la subjetividad y del tiempo del “yo”. La diferencia que podría existir entre el “yo” y Dios o lo Otro es una no in-diferencia del primero hacia el segundo. Así, Lévinas intenta formular una fenomenología de la idea de Infinito.

La ética levinasiana se define a partir de una responsabilidad por el otro, por su vulnerabilidad, mucho antes de que el “yo” pueda tomar cualquier decisión. Lévinas forja la noción de “libertad limitada” de un “yo”, cuya responsabilidad ilimitada exige la subjetividad como algo que nadie ni nadie puede substituir, y la desnuda como pasividad. Es limitada porque es una relación con otro; sigue siendo libertad porque ese otro es el prójimo. Sólo en este sentido puede entenderse la noción de “trascendencia”, a saber, como la salida de sí mismo a partir de la aproximación del prójimo; la trascendencia es proximidad; proximidad es responsabilidad para con el otro, substitución del otro, expiación por el otro. Habría que preguntarse entonces si más allá de la inteligibilidad y del racionalismo de la identidad, de la conciencia, del presente y del ser, no se “escucha” el racionalismo de la trascendencia.

La idea de lo Infinito en mí —o mi relación con Dios, tal y como Descartes lo habría planteado— viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en “la sociabilidad que es mi responsabilidad para con el prójimo”. Dios sólo puede tener sentido a partir de las relaciones humanas, más allá del ser, más acá con el prójimo. La única manera en que pueda tener significado lo que es algo más que ser, es la relación con el prójimo. Dios concebido a partir de la ética, bajo formas de pensamiento diferentes a la intencionalidad, “solicitadas por lo que las desborda”.

El “otro” no es algo desmesurado, sino inconmensurable, es decir, no se sostiene sobre un tema y no puede aparecerse ante una conciencia; la relación con los demás no puede resolverse en imágenes. El otro es un “rostro y posee una especie de invisibilidad que no se apoya en la insignificancia de lo abordado sino en una forma de significar completamente distinta a la manifestación, la demostración y, por consiguiente, la visión.”¹⁶ Su relación me sitúa en una posición anterior a cualquier vislumbre de la conciencia. Es por ello que, con relación al otro, estaremos siempre en un “desfase”, diferidos en el tiempo, anárquicamente retrasados respecto de todo presente e incapaces de recuperar dicho retraso. Anarquía que es persecución: dominio del otro sobre el yo hasta dejarlo sin habla. Búsqueda de “lo anterior”, desastre, fuera de la “cobertura de los astros”, del cielo, pensamiento más pensante que el pensamiento del Mismo; despertar que perturba el “reposo astronómico”; la inquietud, lo que el pensamiento no podría contener, lo infinito, la proximidad de otro hombre.

Y no es para menos ya que la presencia de “lo Infinito” en el pensamiento no es sino efectivamente la negación de lo finito que, a su vez, es una no-indiferencia de lo Infinito para con lo finito y el “secreto de la subjetividad”. Lo Infinito devasta al pensamiento, lo convoca, lo “pone en su sitio”, lo deja dispuesto y en orden, lo despierta. Es un traumatismo: deja de ser un correlato del sujeto, una forma estructurada con él, una co-presencia. El “in” de lo Infi-

¹⁶ Lévinas, E., *ibid.*, p. 207.

nito, sostiene Lévinas, designa una profundidad de la afección con la que está afectada la subjetividad por esta puesta de “lo Infinito” en ella. Hondura de un padecer que ninguna capacidad comprende, que ningún fundamento sostiene, en la que fracasa todo intento de cerco y en la que saltan “los cerrojos que encierran los recovecos de la interioridad”.

Somos, desde antes de definir una identidad o personalidad, “rehenes” del otro, ahí donde éste aparecerá siempre de manera inesperada (el otro es el primero en “llegar”). El sujeto queda desarmado por el otro, por una acusación o exigencia sin palabras. “Ser yo (y no Yo) no es la perseverancia en el ser, sino la substitución de rehén que expía hasta el límite la persecución sufrida.” Subjetividad que, por tanto, es algo más que ser, que se vacía de su ser para “acarrear la miseria del otro”, incluso la responsabilidad que el otro pudiera tener hacia mí. Afectabilidad del otro en mí. Anarquía, pre-originalidad: “La subjetividad es lo extraordinario cotidiano de mi responsabilidad hacia los otros hombres, hacia aquello que no está en mi poder (porque el otro no está, como los objetos del mundo, bajo mi poder).”¹⁷

Es por ello que, de acuerdo con Lévinas, existe un pasado en el yo, anterior a cualquier pasado, absoluto e irrepresentable, donde mora el Bien, donde nos escoge el Bien antes de que podamos escogerlo. Bien que existiría antes que el ser y la presencia. Pasado que nunca habría sido presente, inmemorial; “pasividad que trasciende los límites de mi tiempo”. El pensamiento de lo Infinito es la diacronía del tiempo, la no-coincidencia, el desasimilamiento, una manera de estar “consagrado” antes de cualquier acto de conciencia, y de modo más profundo que la conciencia en virtud de la gratuidad del tiempo; devoción.

Como vemos, el otro es afectación, vulnerabilidad, responsabilidad, pero también “inspiración”. De aquí habrán de derivarse consecuencias importantes para el Discurso o el “Decir”, que se distingue de lo “Dicho”. El Decir no es entendido como diálogo sino como “testimonio del infinito dado a aquél al que me abro infinitamente”. Para Lévinas, el testimonio es la primera forma del lenguaje: es agotarse hasta exponerse; comunicar lo que se comunica sin apoyarse en la figura del signo. Comunicar hasta el punto de comunicarse. Una denuncia de sí mismo. El Decir es una forma de entregarse, de exposición para ser visto entre los demás, como sostuvo igualmente María Zambrano.

El Decir se encuentra antes del lenguaje como Dicho, “es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede substituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén”. En el Decir, el yo no se presenta sino que se destituye hasta el grado de substituirse, “sufrir y expiar por los otros e incluso por las faltas de los otros, hasta llegar a su expiación”. El Decir a otro, “para el otro”, ahí donde el “para” induce la falta de categoría y significa la ruptura con la racionalidad del fundamento.

Conclusión

Frente a la crisis generada por la “muerte de Dios” en la modernidad, esto es, frente al nihilismo contemporáneo, tiempo de los “grandes asesinos”, en la expresión nietzscheana,

17 Lévinas, E., *ibid.*, p. 222.

hemos querido mostrar la forma en que el pensador Emmanuel Lévinas ha planteado una de las formas del pensamiento postmetafísico que tiene que ver con un pensar no-ontologizante de la religión, especialmente de la idea de "Dios". Los alcances de este humanismo involucran una visión del prójimo que se plantea como un desafío al solipsismo del yo moderno, así como a una subjetividad encerrada en sí misma. El cuestionamiento al pensamiento onto-teológico de la modernidad tiene como solución, en la perspectiva levinasiana analizada, la recuperación de la dimensión ética y colectiva del sujeto, así como la revitalización de sentimientos y valores como la piedad, la tolerancia, la aceptación, el respeto y la responsabilidad por el prójimo; la no reducción del otro al "sí mismo". Pluralidad y diversidad de seres humanos que definen en nuestro tiempo a la sociedades contemporáneas. El interpretar una idea tan tradicional, y tiránica a lo largo de la historia, como lo es la de "Dios" de forma que signifique más bien el colectivo formado por los seres humanos y que sea a través, por ejemplo, de lo cotidiano que se tenga acceso a la misma, sociabilidad irreductible al ser como Uno, se ha convertido en una forma de recuperar un sentido humanitario por el prójimo el cual, en todo momento, está en posición de cuestionar la centralidad del sujeto moderno. Se habla entonces de una subjetividad activa, creada en comunidad, responsable y cosmopolita.

"Pensar a Dios", o lo divino, seguirá constituyendo una de las tareas centrales de la filosofía. Los ejemplos que hemos utilizado muestran una forma, no sólo de seguir haciéndolo, sino de superar las dificultades que la vida moderna habría impuesto a la "realidad religiosa". Es importante reconocer que las soluciones deben venir de la vida concreta y de las relaciones intersubjetivas. Búsqueda de un sentido último del hombre, y del mundo, que no radique en su pura exhibición egoísta ante el otro o ante sí mismo, que no esté en lo manifiesto o en la manifestación, en la verdad desvelada o en la noesis del saber, medido por su presencia, sino que radique en la trascendencia y por el "a-Diós-en-mí que es mi cuestionamiento", como señala Lévinas. Encaminarse hacia una defensa de la subjetividad fundada en la idea de lo infinito, no en el nivel de protesta puramente individualista contra la totalidad, ni en la angustia ante la muerte. La idea de lo infinito que propone Lévinas es esta relación que vincula al Yo con el Otro, cuyo inmediato antecedente es el "Yo-Tú" buberiano. En este sentido, la huella del otro es antes que nada la huella de Dios, que nunca está ahí. Huella del otro en el hombre. Cada hombre es la huella del otro. El otro es Dios, el cual, de esta manera, viene al pensamiento, desposeyéndolo de la nada.

Bibliografía

- Buber, Martin 1995. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. FCE, México.
- Derrida, Jacques 1998. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. Trotta, Madrid.
- Heidegger, Martin 1962. *"Le mot de Nietzsche 'Dieu est Mort'", Chemins qui ne menent à nulle part*. Gallimard, Francia.
- , 1983. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, Barcelona.

- Lévinas, Emmanuel 1995. *De Dios que viene a la Idea*. Caparrós, Madrid.
- , 1994. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid.
- Nietzsche, Nietzsche 1991. *El anticristo*. Patria, México.
- Vattimo, Gianni. 1990. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura pos-moderna*. Gedisa, Barcelona.